El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero

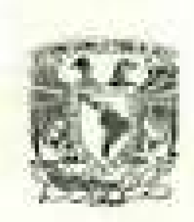
Catharine Good Eshelman



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

26





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EL TRABAJO DE LOS MUERTOS EN LA SIERRA DE GUERRERO*

CATHARINE GOOD ESHELMAN

En el presente trabajo se exploran las conceptualizaciones sobre la muerte y el papel de los muertos en una sociedad nahua. Se basa en trabajo de campo etnológico realizado desde 1977 en un grupo de comunidades ubicadas en la cuenca del Río Balsas, Guerrero. La zona de estudio incluye nueve pueblos donde los nahuas han desarrollado la pintura sobre el papel de *amate* y un exitoso, lucrativo comercio de artesanías en zonas turísticas en todo el país. He analizado las implicaciones culturales de este proceso en publicaciones anteriores (Good 1981, 1988, 1991,1993, 1994).

Las ideas nahuas sobre la muerte y las prácticas rituales que se sustentan son de interés especial; mi investigación ha demostrado que éstas figuran directamente en la construcción de la identidad cultural y en la reproducción del grupo social, no obstante las relaciones económicas que entabla con la sociedad dominante. La mayor parte de los datos expuestos aquí provienen de las comunidades de Ameyaltepec y San Agustín Oapan, pero reflejan concepciones generalizadas en toda la región nahua del Alto Balsas que abarca más de 20 pueblos. Una consideración completa del tema debería de incluir aspectos sobre las prácticas mortuarias, las relaciones sociales y económicas alrededor de la muerte y el culto a los muertos, la importancia de los entierros para definir territorio (Good 1993). Me limito más bien a tres elementos de la visión cultural nahua: el trabajo de los muertos como recurso necesario para los vivos, las obligaciones de los vivos para sostener a los muertos, y la importancia de estas ideas como parte de una cosmovisión mesoamericana más generalizada.

Una breve explicación de algunos elementos básicos de lo que he llamado tentativamente un sistema de lógica cultural nahua

* Ponencia presentada el 21 de agosto de 1995 en el Simposio Latinoamericano: *No una, sino muchas muertes*, organizado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

(Good 1993; 1994) facilitará la interpretación de los datos etnográficos. *Tequitl* o trabajo es el concepto organizador central de la vida en esta región. Incluye las actividades necesarias para la producción material pero es mucho más amplio; los nahuas llaman *tequitl* a diversas actividades como: dar servicio a la comunidad, hablar y dar consejos a otros, compartir conocimientos, enseñar algo a otra persona, curar, hacer ofrendas, rezar, cantar, tener relaciones sexuales, emborracharse en una fiesta. Esta idea de trabajo abarca todo uso intencionado de la energía humana en términos físicos, espirituales, intelectuales y emocionales. Muy ligado a ésta son *chicauhualiztli* y *fuerza;* en el uso local estas palabras connotan el poder personal, la energía, la perseverancia, el tener el carácter y corazón para lograr un objetivo. Igual que el concepto de *tequitl, fuerza* y *chicauhualiztli* se refieren no sólo a actividades físicas sino también rituales, afectivas, espirituales o creativas; expresa la idea de energía vital.

El segundo grupo de conceptos básicos en el sistema del pensamiento náhuatl se vincula con la reciprocidad y el intercambio. De acuerdo a esta visión del mundo, el trabajo o *tequitl* circula y fluye, igual que la *fuerza.* Las palabras *tlazohtla,* "amar" y *tlakaiita,* "respetar" son sinónimos para la reciprocidad; amar y respetar implica dar trabajo en beneficio a otros. Ya que los objetos se perciben como cristalizaciones del trabajo invertido en producirlos (o en ganar el dinero para comprarlos) el intercambio de bienes también se inserta dentro de esta visión de trabajo que fluye. Desde la perspectiva local, toda la vida humana y todas las relaciones sociales se constituyen por este constante dar y recibir "trabajo". La circulación de *tequitl* y de *fuerza* no está limitado a los seres humanos; participan en este movimiento constante de trabajo la tierra, los elementos de la naturaleza, las plantas, los animales, los santos, *Tonantzin* (la Virgen), y los muertos. El intercambio de *fuerza* entre la comunidad viva y estas entidades, además del flujo de trabajo y energía entre las personas como actores sociales, forma la base para toda la existencia humana a través de la historia. Ahora enfoco mi atención en el papel específico de los difuntos de la comunidad en este esquema.

El Trabajo de los Muertos

En los pueblos guerrerenses de Ameyaltepec, San Agustín Oapan, y otras comunidades vecinas, los muertos siguen participando en las actividades productivas y rituales del grupo doméstico y del pueblo.

La muerte de una persona implica un cambio de estado - se pierde el cuerpo físico y se convierte en "almita." En Ameyaltepec se refiere a los muertos en general con esta palabra adoptada del castellano; también se utiliza la palabra *tococolhuan*, "nuestros abuelos", para los antepasados colectivos de la comunidad. Al hablar de un difunto en particular se usa el término de parentesco apropiado, seguido por *catca*, por ejemplo, *nota catca*, *mokni catca*.

Conceptual y sociológicamente los muertos no dejan de existir y no desaparecen como seres sociales de la comunidad. Los muertos siguen perteneciendo a los grupos domésticos, definidos como entidades que "trabajan como uno" (Good 1993); "su gente", los vivos con quienes trabajaron y mantuvieron relaciones recíprocas durante la vida, por su parte cumplen con las obligaciones sociales. Los informantes dicen que los muertos "trabajan" igual que las personas vivas, solo que ellos "trabajan" en dos lugares: aquí entre los vivos, y también en el lugar donde andan (*canin nemian*). A mis preguntas sobre la naturaleza de este lugar, los nahuas responden que no podemos saber en detalle cómo está y cuáles son las actividades que desempeñan los muertos porque nadie ha ido y regresado para contarnos lo qüe pasa allí. Pero los vivos conocen ciertas tareas que realizan los muertos, que consisten en colaborar aquí, *tlaltipac*, sobre la tierra.

Una parte central del trabajo de los muertos que beneficia directamente a la comunidad viva se relaciona con el cultivo del maíz. Dado su gran éxito en el comercio de las artesanías como fuente de ingreso monetario, las nahuas sólo practican la agricultura para el consumo propio. Sus tierras están ubicadas en el bosque tropical seco y casi toda la agricultura depende de la precipitación pluvial. Por la misma aridez de la zona la productividad de las milpas varía hasta un 60% dependiendo de la lluvia. En el ciclo de la producción agrícola los nahuas dependen del trabajo de los muertos para traer la lluvia, para hacer fértil la tierra, y para que crezcan y rindan fruto las plantas de maíz, calabaza, frijol, y chile. Los muertos no trabajan solos; actuan en concierto con otras fuerzas: el aire, las cuevas, los manantiales, los cerros, los santos, *Tonantzin* (literalmente "nuestra venerada madre"), Totata Dios (nuestro padre dios). A través de su actividad ritual la comunidad coordina y organiza toda esta constelación de fuerzas, además de realizar las labores físicas en el campo.

Dentro de esta compleja cosmología los muertos tienen un papel especial. En la conceptualización local los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua; también pueden hablar

directamente con los santos, los dioses y *Tonantzin* para que tengan el agua necesaria y para que las plantas produzcan. Los vivos también invocan directamente a estos seres sagrados durante ceremonias especiales dedicados a ellos. Pero los muertos son sus mensajeros preferidos por varias razones. Los muertos nacieron de la comunidad y allí quedan sus descendientes, por lo cual representan una extensión directa, orgánica de los pueblos actuales. Los informantes hacen hincapié en que los muertos son "ligeros" y "veloces" porque son libres de su cuerpo. No están fijos en la tierra y pueden hacer llegar las peticiones de los vivos en lugares donde estos no pueden ir. Un señor me lo explicó asi:

> A nosotros, la gente [se pegó a si mismo en el pecho para indicar la existencia corporal] no nos hacen mucho caso. No nos hacen mucho caso porque somos gente [se pegó otra vez]. Pero a las almitas, a ellas sí les hacen caso. Las almitas son *almitas*. Ellas pueden ir a todos lados. Ellas pueden ir lejos. Ellas pueden ir hasta *Tonantzin*, los santos, y Dios. Ellas son ligeras, son rápidas, y se van. Y sí les hacen caso a las almitas. Pueden escucharlas mejor que a nosotros. Y las almitas pueden explicar las cosas bien, pueden pedir las cosas. Nosotros, la gente, podemos hablar a las almitas, y ellas nos escuchan. Las almas llevan nuestros recados arriba, hasta los que mandan la lluvia. Y las almitas puedan explicar lo que nosotros, la gente, aquí, [pisó la tierra con su pie varias veces para énfasis] aquí abajo, estamos necesitando.

El papel de subsistencia más sobresaliente de los muertos es su trabajo en la agricultura, adelante voy a explicar con más detalle por qué, desde la perspectiva indígena, los muertos tienen esta capacidad. Pero aquí seguiré investigando su trabajo para los vivos. Descubrí que los muertos son entidades eficaces en otras actividades productivas. Los nahuas me han insistido que los muertos pueden ayudar para que "veas tu trabajo" (*tikiitas motequiuh*); o sea, permiten que uno produzca, que los esfuerzos humanos rindan, no solamente en la milpa sino también en el comercio, en el cuidado de los animales, en la procreación. Una mujer de Ameyaltepec me proporcionó una excelente explicación. Yo había preguntado cómo los muertos intervienen en el comercio porque pensé equivocadamente, que los nahuas habían transferido conceptualmente la ayuda que proporcionan en la agricultura a una nueva esfera económica. Me respondió lo siguiente:

> Si, las almas pueden ayudar en la venta, —especialmente tu madre—, ya tienes que respetar y recordarlas, y también a tu madre, porque ella te alimentó. Ella se cansó para ti. Ella te dio su *fuerza* y acabó su *fuerza*

trabajando para ti. Mientras vive, le regalas su ropa y comida. Y es lo mismo cuando ya se murió. Si no te recuerdas de ella entonces, puede ser que no vendas nada. Ella puede hacer cosas para que no rinda tu milpa, el maíz que siembras no va a dar nada. Ella puede causar que nada salga de todo tu trabajo. Por ella solo te vas a cansar, te vas a cansar de tanto esfuerzo pero nunca verás tu trabajo (*shcaman tikiitas motequiuh*).

Esta conversación me aclaró que el intercambio entre los vivos y los muertos es central para toda productividad, conceptualizado como "viendo el trabajo" y no sólo en la agricultura. Además con la explicación señala la importancia del flujo de la *fuerza* entre los vivos, y entre los vivos y los muertos. Por eso los muertos son un factor clave en la fertilidad entendida como la realización del potencial generativo del ser humano. Antes de explorar otros aspectos de este sistema explicativo quiero profundizar sobre otro elemento: las obligaciones y responsabilidades que los vivos tienen con los muertos.

El trabajo de los vivos

Ya he señalado que desde la perspectiva local, la comunidad depende del trabajo de los muertos en todas las áreas críticas para su sobrevivencia. A veces los nahuas dicen "trabajamos juntos", porque los muertos también dependen del trabajo de los vivos. Me han explicado que los muertos carecen de cuerpos y no pueden cultivar ni preparar sus propios alimentos, para comer dependen de "su gente"; los vivos tienen que acordarse de ellos, tienen que respetarlos y darles regalos. La forma más directa en que los vivos dan su trabajo a los muertos es por medio de las ofrendas, éstas consisten principalmente en comidas especiales, pero incluyen todo el *tequitl* realizado, las oraciones, la música de la banda del pueblo, los regalos de ropa, las danzas rituales, las velas, las flores e incienso, la quema de cohetes. Los nahuas dan su trabajo y su *fuerza* a los muertos con ofrendas especiales en todas las ocasiones importantes relacionadas con la productividad y con la reproducción, entre ellos: cuando se casa algún miembro del grupo doméstico, se construye una nueva casa, cuando tratan de curar a un enfermo, si alguien ha tenido sueños extraños, o no ha llovido durante la temporada agrícola. Aquí voy a examinar otras dos ocasiones en las cuales los nahuas colectivamente alimentan a sus muertos de manera espectacular: al inicio de la cosecha, y al despedirse de ellos entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre.

En Ameyaltepec se pone la primera gran ofrenda para los muertos (*tococolhuan*) un día después de la fiesta de San Miguel. En todas las casas preparan grandes ofrendas para recibir a los muertos el 29 de septiembre; las colocan en el sepulcro y también sobre los altares familiares. Estas ofrendas consisten principalmente en productos de la milpa - sobre todo el elote, la calabaza, el chile, la sandía y el zempoaxochitl que cada uno sembró,[1] además incluyen pan, atole, fruta, velas, incienso de copal, flores, hojas frescas de albahaca, cohetes, oraciones y música. Con las ofrendas los reciben y les dan la bienvenida (se dice de ellas, *icuac tikimcelískeh*). Los informantes explican que los muertos llegan este día para andar entre los vivos todo el mes de octubre. Durante este período se ponen en los altares familiares a diario ofrendas más sencillas. Las ofrendas colectivas más elaboradas[2] se colocan el 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre para despedirse de las almas. En estos días los muertos reúnen comida adicional para llevarla consigo y reciben encargos y mensajes de los vivos. Es importante examinar la organización social y los elementos simbólicos de estas ofrendas por su importancia en el proceso de reproducción social.

En Ameyaltepec se coloca un plato para cada persona o matrimonio, ya que los casados normalmente comen del mismo plato. Muchas personas, entre ellos los hijos, nietos, ahijados, sobrinos y hermanos de los difuntos dejan ofrendas para ellos. Cada familia prepara un altar grande para los muertos de su propio grupo familiar; a la vez reciben platos de comida enviados de otras casas donde vive "la gente" del difunto. Por eso en un altar determinado puede haber varios platos para la misma alma, traídos por representantes de diferentes familias con las cuales mantuvo intercambio recíproco durante su vida. Los niños de cada hogar observan con cuidado la llegada de estas ofrendas; a veces juegan entre ellos para ver si pueden recordar cuál alma comerá de cada plato, y quien lo trajo. A veces los mayores cuentan a los niños anécdotas de la vida de los difuntos que ellos no llegaron a conocer; de hecho es un momento importante para reiterar parentesco y reciprocidad de cada familia. Un altar puede llegar a tener 40, 50 o más platos de comida; además, habrá grandes manojos de flores, muchas velas, y montones de fruta, pan y tamales. Una ofrenda grande es especialmente bella porque es un monumento a las relaciones sociales. Las

[1] Esto crea un incentivo para seguir sembrando, para tener los elementos necesarios para las ofrendas.

[2] Las ofrendas a los muertos han crecido de acuerdo a los ingresos por el comercio de artesanías.

ofrendas han crecido en tamaño y lujo y por el comercio y por el ingreso monetario esto se aprecia al compararlas con las ofrendas de los pueblos no-comerciantes.

Cuando ya está colocada toda la ofrenda, la mujer de mayor edad en el hogar habla a las almas mientras sahuma el altar con incienso. Saluda a las almas y las invita a comer; señala los platos enviados por otras familias, diciendo por ejemplo: "Mira, mamá, su ahijada María vino y dejó este plato para ti" o, "Ven, abuelito, ya estuvieron aquí tus nietos José y Mario; trajeron esta comida y esta fruta para ti". Aun cuando las ofrendas son grandes y costosas, siempre dan disculpas a los muertos; insisten en que hicieron el máximo esfuerzo pero que al final siempre es "poco". En estos discursos también informan a las almas que este año tuvieron *fuerza* y trabajaron, sembraron, vendieron y gozaron de buena salud. Prometen que si viven el próximo año y tienen *fuerza* pondrán otra ofrenda; insisten que no van a olvidarse de ellos. Piden a las almas que lleven comida para el resto del año; les suplican concederles "suerte" en el comercio y ayuda para la milpa. A la vez les encargan hablar con *Tonantzin*, los santos, y Dios para que los apoyen en todo, para que les sigan dando *fuerza*.

Las ofrendas para despedirse se realizan durante tres días; cada día preparan una comida distinta, pero todas se usan también en otros contextos rituales. El 31 de octubre el alimento principal es el atole de *ixquitl*, que es de maíz tostado en comal y molido en seco con piloncillo y canela. Este mismo atole se prepara en mayo en las ofrendas para la lluvia (Carlsen & Prechtal 1991, describen el uso de este atole en la zona maya, también relacionado con la agricultura y los muertos). El pan dulce, la fruta, la albahaca, el copal, las flores y las velas forman parte de esta ofrenda. Los nahuas de la zona prefieren velas amarillas, elaboradas con una cera especial de olor dulzón extraída de hormigueros. La ofrenda del segundo día consiste en gallinas enteras preparadas en caldo, tamales de frijol y de bolitas de masa salada envueltos en hojas verdes de la caña del maíz. Estas comidas figuran en las ofrendas colocadas en los cerros durante ceremonias agrícolas el 2 de mayo, el 15 de agosto y el 13 de septiembre. Es necesario usar gallinas de rancho porque comieron maíz y su carne se nutrió con maíz, no con los alimentos comerciales que dan a los pollos de granja. Tanto el frijol molido para los tamales como las hojas para envolverlos tienen que venir de la milpa del año; si una familia no siembra necesita conseguir estos insumos de alguien que dentro de su comunidad se los proporcione. El último día la ofrenda consiste en: chocolate caliente, pan y fruta,

las flores, el incienso y lo demás. Debe ser el chocolate molido en metate con piloncillo y canela, preparado de la misma forma que el chocolate que usan en los intercambios para el matrimonio —otro momento crítico para la reproducción cultural. Las mujeres realizan el trabajo de preparar las ofrendas y llevarlas a las casas correspondientes; es un área importante en la que los hombres dependen de las mujeres para cumplir con sus obligaciones, las cuales son necesarias para el éxito en sus empresas productivas. El último día colocan morrales de *ixtle*, servilletas, ollas de barro y ayates junto con la ofrenda para que los muertos puedan cargar la comida que van a llevar. Estos artículos también acompañan a cada difunto al momento de enterrarlo; me han dicho que las cosas que entierran con los muertos no son para ellos sino que son "regalos" destinados a otras almas que el muerto encontrará en su camino. Utilizan a cada difunto, igual que a cada alma, como "mensajero" para mandar encargos y recados.

Según los nahuas, los muertos consumen los olores y sabores de las comidas porque no tienen cuerpos. Por eso es importante ofrendar alimentos muy condimentados y servirlos muy calientes para que suban los vapores. Un hombre me comentó que cuando era niño preguntó a su padre cómo la comida que llevan los muertos puede durar un año sin echarse a perder; su padre le explicó que los sabores y olores que aprovechan las almas son *tlazohtic*, parte de la "esencia" o el "espíritu" de la comida, por lo cual dura para siempre. El énfasis cultural sobre el aroma es consistente con la observación hecha en otras áreas etnográficas (Gell 1977; Howes 1987) que el olfato se asocia con un mundo no material. Entre las varias explicaciones para esta relación Gell sugiere que la naturaleza efímera de los olores permite que funcionen como medio de comunicación entre el mundo físico y una realidad ideal (Gell 1977:29). El incienso, los sabores fuertes, los vapores, y las flores y velas perfumadas crean un punto de conexión entre el mundo material y el mundo habitado por los muertos. Otros componentes de las ofrendas que son consistentes con la falta de corporalidad de los destinarios serían la flama de las velas, el trueno de los cohetes, la música de la banda del pueblo, el repique de la campana de la iglesia, las invocaciones de los cantores, y las oraciones en voz alta que atraen y guían las almas al altar.

Al alimentar a los muertos con productos de la milpa y otros comprados con el dinero del comercio, los nahuas recuerdan y agradecen su aportación al éxito en la venta y en el ciclo agrícola. Los nahuas preparan otras ofrendas en distintas fechas durante el

año para todos los actores que intervienen en el funcionamiento del cosmos, entre ellos los santos, Tonantzin, las cruces, los cerros, los aires, la milpa en sí y la tierra donde se siembra. Con estas acciones transmiten y circulan la *fuerza* y *chicauhualiztli* o energía vital, productiva.

Las almas que no reciben alimentos, se entristecen y lloran; se lamentan y dicen, "Ya se olvidaron de mi", "ya no me quieren mis hijos", "ya no me respeta mi gente". Con el tiempo se debilitan y, por fin, desesperados, empiezan a buscar alimentación en otro lugar, salen y andan cada vez más lejos, poco a poco se alejan y se pierden. Las almas descuidadas dan a conocer entre todas las fuerzas que "su gente" las ha olvidado, que sus hijos no los "recuerdan" la *fuerza* que les dieron durante sus vidas no reconocen el trabajo que hacen ahora. Como la mujer citada arriba expresó, tan elocuentemente, que estas quejas pueden tener consecuencias negativas: la milpa ya no rinde, los negocios no prosperan, los hijos son pocos y enfermizos. Olvidar y abandonar las almas crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resulta del trabajo conjunto entre vivos y muertos.

Yo descubrí una elaboración cultural interesante sobre este punto. Los nahuas dicen con orgullo que los muertos contentos pueden traer todavía más almas a comer con ellos. Los muertos del pueblo, bien alimentados y generosamente aprovisionados con regalos de comida, van lejos para invitar a otros muertos extraviados y olvidados por su gente. Varias mujeres me han contado con gran entusiasmo cómo llegan muchas almas a comer a sus altares, acompañando a las suyas. Puesto que consumen las esencias y no la comida completa, no hay límite al número de almas que pueden reponerse allí. Una mujer comparó la llegada de las almas al pueblo y a su hogar, con el arribo de una nube de mariposas que aletean silenciosas sobre el altar y se asientan sin peso en los platos para comer. Concluyó diciendo que no los ven pero al saber que los muertos están allí se siente "contenta en su corazón." En Ameyaltepec el 2 de noviembre el pueblo pone una ofrenda colectiva en la que cada grupo doméstico contribuye con chocolate, un pedazo de pan, velas y la fruta para los muertos que ya no tienen gente, las almas olvidadas por equivocación y todos los que no tienen otro lugar para comer. De esta manera colectiva aumentan el número de muertos cuyo trabajo está a su disposición y así sistemáticamente extienden su capital social aun a esferas no materiales.

Consideraciónes finales

Lo que describo aquí es una pequeña parte de la compleja vida ceremonial que caracteriza todas las comunidades nahuas de la región. Por razones de espacio enfatizé los conceptos locales detrás del ritual dedicado a los muertos, ya que son de acceso más difícil para los investigadores, y relativamente novedosos en la literatura etnológica (véase Knab 1986, Monaghan 1991, Prechtel y Carlsen 1991). Una consideración a fondo de estas ofrendas incluiría el análisis más detallado de las relaciones económicas y sociales implicadas en ellas (Good 1993) ya que éstas también son centrales al proceso de reproducción de la cultura. Para terminar quiero explorar el significado de estas ideas para la identidad cultural nahua y la mesoamericana.

Una pregunta surgió al analizar este material etnográfico: porqué los muertos tienen esta función tan singular dentro de su sistema de pensamiento? Para entender eso hay que enfocarse en la conceptualización indígena de la relación entre los humanos y la tierra que han expresado los nahuas de la zona con la siguiente afirmación: "Nosotros comemos la tierra, y la tierra nos come a nosotros". Los humanos comen la tierra por medio del maíz, al que llaman con cariño, *tonacayotzin,* nuestro sustento. Un hombre me explicó el significado de esta designación: "Nosotros lo llamamos *tonacayotl* porque sin él no podríamos vivir. No podríamos comer, y por eso no podríamos vivir. Aun los animales no podrían vivir sin el maíz.

> Nosotros decimos *tonacayotl* porque sin él nada podría vivir. Por eso.. respetamos y amamos a *tonacayotl,* porque nos da nuestra vida.

Al comer el maíz, "comen la tierra" ya que ésta nutre las plantas, y los humanos reciben su *fuerza;* esta lógica explica las constantes ceremonias agrícolas destinadas a impulsar este flujo de energía. Otro hombre me lo describió asi:

> Nos dieron el maíz para comer y el nos da su *fuerza.* Por eso lo respetamos, porque es nuestra *fuerza.* Sin maíz no podemos vivir nosotros, ni los animalitos pueden vivir sin maíz. Pero tenemos que trabajar. Todos nosotros sembramos porque es el trabajo que nos enseñaron desde antes y de eso nos mantenemos. Aquí la gente todavía respeta, porque sabe lo que se nos dio. Cuando una persona te da de comer, vas a agradecer. Y también recordamos como nos ayudaron.

Al recibir el don inicial del maíz y al dedicarse a la agricultura para producirlo, los seres humanos tienen una deuda perpetua con la

tierra. Al decir "la tierra nos come a nosotros" los nahuas se refieren a la descomposición lenta del cuerpo enterrado después de la muerte. Dicen que "la tierra come" del proceso de absorción gradual del cadáver, la caja de madera, la ropa y lo demás; me han descrito con detalle gráfico las etapas en que se descompone el cuerpo después de la muerte. Terminando así el comentario: "Es bonito, me gusta, me gusta así. Así debe de ser; comemos la tierra y luego la tierra nos come." En esta conceptualización, la tierra es un ser vivo que nutre, pero que también devora; da sustento a la comunidad humana, pero a la vez necesita alimentarse. Una mujer de Oapan me dijo al hablar de la ofrenda que se hace de sangre animal cuando se construye una casa nueva: "La tierra vive; pues, así nos dijeron los abuelitos (*tocolcolhuan*). Nosotros decimos, 'que coma la tierra, que tome sangre'...Ella toma, ella come *(matlacua tlatipac, ma coni yeztli, yehua coni, yehua tlacua).*" Si no se hace esta ofrenda de sangre al construir, las personas que vivan allí se enfermarán y alguien podría morir para que la tierra coma. Al enterrar sus muertos la comunidad devuelve el sustento que recibió y con esto paga la deuda que contrajo con la tierra (véase Monaghan 1991, 1995 para una descripción de conceptos afines entre los mixtecos).

Estas ideas aclaran también por qué para los nahuas los niños muertos van a un lugar especial y tienen poderes excepcionales para traer la lluvia y ayudar en la productividad de la milpa. Estos difuntitos reciben solamente ofrendas líquidas —cafe, chocolate, caldo sin carne— porque "no comieron maiz" en sus cortas vidas. Los nahuas me han dicho que ellos son "puros", son "ligeros," van "más lejos," no tienen *tlahtlacolli* ("pecado" entendido como una deuda no pagada). Los niños que nunca comieron tierra y los difuntos son "limpios", sin *tlahtlacolli* porque pagaron la deuda con la tierra o nunca la contrajeron. Por medio de los entierros y la acción devoradora de la tierra —que también "come" ropa, objetos de fibra, comidas rituales y la sangre de animales sacrificados— los humanos cumplen su obligación recíproca de alimentarla también. Las almas tienen poder porque representan la comunidad humana que ya saldó su deuda primordial con la tierra. Estas ideas explican por qué, en el pueblo de Oapan, la imagen del Santo Entierro facilita la producción agrícola y trae la lluvia: representa el aspecto de Jesucristo enterrado como ofrenda a la tierra.

Muchos elementos de esta cosmovisión nahua moderna se pueden encontrar también en textos del siglo XVI[3] sobre el ritual y

[3] Hay que recordar que los cultos estatales tan elaborados, sus obras monumentales,

la religión prehispánica (Broda 1987, comunicación personal; López Austin 1994; Monaghan 1991). Puesto que lo que he descrito aquí es una expresión contemporánea de una cosmovisión histórica mesoamericana generalizada y actualmente, estos datos etnográficos pueden ser útiles para interpretar ciertos materiales arqueológicos y etnohistóricos. Por otra parte, yo como etnóloga me parece extraordinario que los pueblos mesoamericanos tengan la capacidad de reproducir y seguir elaborando su propia visión del cosmos, el mundo natural, y la actuación ritual correcta de la comunidad humana. Han logrado esto a pesar de haber sufrido como grupo indígena 500 años de conquista y proyectos de cambio cultural forzado por parte de los diferentes regímenes políticos, religiosos y económicos que los han dominado.

En una conversación reciente sobre los muertos y las ceremonias agrícolas, un joven comerciante de Ameyaltepec declaró enfáticamente: "de estas costumbres no nos han podido despojar." Expresó muy bien lo que yo también he concluido. Mantener esta cosmología, realizar las actividades rituales, y ordenar las relaciones humanas de manera consistente con ella reproduce el grupo cultural indígena a través de la historia. Ellos guardan una imagen muy poderosa: la de los muertos olvidados, llorando, que andan cada vez más lejos hasta perderse en busca de sustento. Ésta refleja una sabiduría ancestral: el destino de un pueblo que ya no respeta y recuerda a los que vivieron antes y trabajaron para ellos es la disolución social. En cambio el trabajo conjunto de los muertos y los vivos crea un grupo social vigoroso y asegura la continuidad de una cultura náhuatl en el presente y para el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

BRICKER, Victoria
1981 *El Cristo Indígena, El Rey Nativo*. México, Fondo de Cultura Económica (1992).

BRODA, Johanna
1987 "Templo Mayor as Ritual Space". En *The Great Temple of Tenochtitlan*. Broda, J. *et. al.* Berkeley: University of California Press.

los rituales y sacrificios humanos tan espectaculares representaban sólo una expresión histórica en el contexto de estados militaristas, expansionistas, de una cosmología nativa más antigua. (Broda, 1987).

CARLSEN, Robert & Martin Prechtell
1991 "The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture". *Man*, N.S. 26: 23-42.

GELL, Alfred
1977 "Magic, Perfume, Dream..." en *Symbols and Sentiments*. I. Lewis, ed. London, Academic Press.

GOOD ESHELMAN, Catharine
1994 "Trabajo, Intercambio y la Construcción de la Historia: Una Exploración Etnográfica de la Lógica Cultural Nahua." *Cuicuilco*, Nueva Epoca, vol. 1, n. 2: 139-153.
1993 *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*. Ph.D. Dissertation. The Johns Hopkins University, Baltimore. January.
1991 "Indígenas en el México Contemporáneo: Una Experiencia Urbana." *Umbral XXI*. vol. 2, n. 1. enero-febrero.
1988 *Haciendo la lucha: Arte y comercio Nahuas de Guerrero*. México, Fondo de Cultura Económica.
1981 "Arte y comercio Nahua: El Amate Pintado de Guerrero". *América Indígena*. vol. XLI, n. 2.

HOWES, D.
1987 "Olfaction and Transition: An Essay on the Ritual Uses of Smell". *Canadian Review of Sociology and Anthropology*. vol. 24: 398-415.

KNAB, T.J.
1986 "Metaphors, Concepts and Coherence in Aztec", in *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*. Gossen, G. ed. Albany: State University of New York.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1994 *Tlalocan y Tamoanchan*. México, Fondo de Cultura Económica.

MONAGHAN, John
1995 *The Covenants with Earth and Raih. Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.
1990 "Sacrifice, Death and the Origins of Agriculture" in the *Codex Vienna. American Antiquity*, vol. 55(3): 559-569.